

Mateusz Zabłocki¹

Konwergencja systemów prawnych i etycznych na przykładzie starożytnej Grecji i Rzymu

Streszczenie:

W niniejszej pracy stawiam tezę, że można zaobserwować w historii konwergencję sposobów rozstrzygania problemów prawnych oraz sposobów formułowania teorii etycznych. Za przykład służy mi prawo starożytnej Grecji, jak i etyka Platona oraz Arystotelesa, a także prawo rzymskie i etyka stoicka. Omawianą konwergencję wyjaśniam bezpośrednim wpływem prawa rzymskiego na etykę stoicką, a w przypadku filozofii greckiej okresu klasycznego – czynnikiem trzecim, jakim były wielkość i spójność społeczeństwa w greckiej *polis*.

Słowa kluczowe: historia filozofii, historia prawa, etyka, Platon, Arystoteles, stoicyzm

Convergence of Legal and Ethical Systems on the Example of Ancient Greece and Rome

In this paper I put forward the thesis that one can observe in history the convergence of ways of resolving legal problems and ways of formulating ethical theories. As an example, I take the law of ancient Greece and the ethics of Plato and Aristotle, as well as Roman law and stoic ethics. I explain this convergence with the direct influence of Roman law on stoic ethics, and in the case of Greek philosophy of the classical period – the third factor, which was the size and cohesion of society in Greek *polis*.

Key words: history of philosophy, history of law, ethics, Plato, Aristotle, stoicism

¹ Autor jest studentem IV roku Wydziału Prawa i Administracji oraz III roku Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, mزابłocki95@gmail.com, ORCID 0000-0003-4744-4007.

1. Wstęp

We wstępie do *Pojęcia prawa* H.L.A. Harta Jan Woleński zauważył, że relacje między prawem a filozofią zawsze miały charakter obustronny. W podręcznikach do filozofii prawa doskonale przebadany został wpływ filozofii na prawo. Niewiele jednak zainteresowania zyskała kwestia oddziaływania w odwrotnym kierunku – prawa na filozofię². Niniejsza praca ma na celu przyczynienie się do wypełnienia tej luki. Stawiam w niej tezę, że można zaobserwować konwergencję sposobów rozstrzygania problemów prawnych w starożytności oraz sposobów formułowania teorii etycznych, która może być wyjaśniona nie tylko wpływem filozofii na prawo (jak w przypadku rzymskich jurystów), ale również wpływem kultury prawnej na autorów klasycznych pozycji z zakresu etyki filozoficznej starożytności. Był to wpływ na formę myślenia etycznego oraz używaną w nim terminologię.

Za przykłady omawianej współzależności będą służyły systemy prawne starożytnej Grecji kontynentalnej (przede wszystkim Aten) i etyka Platona oraz Arystotelesa, ponadto system prawny starożytnego Rzymu i rozwijana w nim etyka stoicka. Cechą wspólną prawa greckich *poleis* i rozwijających się w nich systemów etycznych był partykularyzm, rozumiany jako postulat oceniania każdego przypadku indywidualnie, dążąc do uwzględnienia w rozstrzygnięciu możliwie wielu okoliczności sprawy zamiast dokonywania prostej subsumpcji stanu faktycznego pod ogólną regułę. Prawo rzymskie było znacznie bardziej sformalizowane niż prawo greckie. Wtedy również w etyce pojawiła się tendencja do formułowania precyzyjnych i konkretnych norm moralnych. Wreszcie zwieńczeniem procesu odchodzenia od partykularyzmu etycznego i prawnego było sformułowanie koncepcji prawa naturalnego rozumianego jako zestaw uniwersalnych i ponadczasowych norm postępowania.

2. Prawo greckie

Starożytne prawo greckie zawsze było trudne do scharakteryzowania, ponieważ problem stwarzała już sama konceptualizacja „prawa greckiego”. Utrudnia ją fakt, że Grecja nigdy nie była politycznie zjednoczona. Mimo trudności ze wskazaniem choć jednej instytucji, która byłaby identyczna we wszystkich *poleis*, jeden aspekt starożytnego prawa greckiego broni pojęcie „prawa greckiego” przed zarzutem bezużyteczności³. Aspektem tym była procedura, rozumiana szeroko jako prawo procesowe i organizacja wymiaru sprawiedliwości. W tej kwestii możemy, zdaniem M. Gagarina, znaleźć cechy wspólne, jeśli nie dla wszystkich *poleis*, to przynajmniej dla większości tych, których system prawny udało się poznać⁴.

Greckie prawo proceduralne okresu klasycznego różni się pod względem wielu cech od prawa współczesnego, a także od innych współczesnych mu systemów prawnych.

² J. Woleński, *Wstęp* [w:] H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, s. XII.

³ M. Gagarin, *The Unity of Greek Law* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005, p. 29.

⁴ M. Gagarin, *The Unity...*, p. 34.

Prawo greckie, przynajmniej to z Aten i Gortyny, charakteryzuje się np. znacznie większym naciskiem położonym na procedurę rozstrzygania sporu niż na określenie jasnych znamion czynu zabronionego oraz sankcji za jego popełnienie. Orzecznictwo w dużej mierze nie było zdeterminowane przez literę prawa, która stanowiła raczej rodzaj zbioru wskazówek dla sędziów niż podstawę rozstrzygnięcia, lecz zależało od względnie nieskrępowanej decyzji sędziów podjętej w otwartej naradzie. Ze względu na brak wyszczególnionych w przepisach prawnych znamion czynu zabronionego, grono sędziów orzekało, czy czyn oskarżonego w ogóle mieści się w bardzo ogólnie sformułowanym określeniu typu czynu zabronionego.

Za przykład może służyć zakaz „bezbożności” (ἀσεβεία – *asebeia*), którą zarzucano Sokratesowi. Bezbożność nie była prawnie zdefiniowana. To na oskarżyciela spoczywał ciężar wykazania, że poszczególne zachowania oskarżonego należy uznać za bezbożne⁵. Ogólnie sformułowana bezbożność mogła przybrać różne formy, np. dewastowanie świątych kaplic, pogwałcenie praw religijnych, nie czczenie tych samych bogów, co inni Ateńczycy czy wprowadzanie do miasta nowych bogów. Zapewne wiele z zachowań było powszechnie uznawanych za bezbożne, ale ich katalog nigdy nie był zamknięty. Nie ma więc prostej odpowiedzi na pytanie, czy np. wprowadzanie nowych bogów do Aten było prawnie zabronione. Nie było specjalnego prawa, które by tego zabraniało, ale niewątpliwie trzeba było się liczyć z tym, że mogło być to działanie uznane za przejaw „bezbożności”.

Być może jeszcze bardziej uderzająca cecha greckiego prawa ujawnia się w przemowach sądowych z tego okresu. Powszechne jest występowanie w nich treści, które dziś zostałyby uznane za prawnie nieistotne lub nawet niedopuszczalne. Do takich pozaprawnych argumentów podnoszonych przed ateńskimi sądami należało:

- 1) rozszerzenie mowy obronnej poza zakres zarzutów, by unaocznić szerszy kontekst sporu,
- 2) odwołanie się do litości sędziów ze względu na potencjalne szkody, jakie mogłoby wyrządzić orzeczenie wyroku skazującego,
- 3) argumentowanie oparte o cechy charakteru strony.

Strony prezentowały spór w kontekście wszystkich jego aspektów, które mogłyby wpłynąć na pocucie sędziów co do tego, jakie powinno być słuszne rozstrzygnięcie sprawy, choćby nie były to okoliczności wyraźnie przewidziane przez prawo, a nawet wówczas, gdy prawo w ogóle nie różnicowało konsekwencji prawnych od ciężaru winy. Podnoszono sposób, w jaki doszło do sporu sądowego. Strony starały się przy tym podkreślić swoją rozsądnosć i ugodowość, swoich przeciwników z kolei przedstawiając jako awanturników, nieuczciwych, a nawet agresywnych. Gdy w sądzie spotykali się krewni lub przyjaciele, mówca opisywał ich długoterminową relację, starając przedstawić siebie jako tego, który wypełniał powinności związane z więzami przyjaźni (φιλία – *philia*), swojego rywala z kolei jako tego, który normy te łamał. Dochodziło

⁵ R. Parker, *Law and Religion* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005, p. 65.

nawet do wyolbrzymiania intymności relacji przyjacielskiej po to, by móc zarzucić przeciwnikowi pogwałcenie zasad *philia*⁶.

Mówcy nie wyjaśniali, dlaczego takie informacje o relacjach między stronami były istotne dla rozstrzygnięcia sprawy, ale następujący ustęp *Etyki nikomachejskiej* może być pomocny w zrozumieniu tego fenomenu. Arystoteles wyjaśnia w nim, że tak jak obowiązki, które jednostka ma w stosunku do swojej rodziny, przyjaciół lub innych obywateli, różnią się, tak: „różne też są rodzaje niesprawiedliwości wobec osób pozostających do siebie w każdym z tych stosunków, a niesprawiedliwość jest tym większa, im bliższych tyczy się przyjaciół, np. gorszą jest rzeczą pozbawić majątku kolegę niż kogoś, kto jest tylko współobywatel, i gorszą jest nie udzielić pomocy bratu – aniżeli komuś obcemu, i uderzyć ojca niż kogokolwiek innego”⁷. Zatem informacja o indywidualnych relacjach między stronami sporu pomagała sędziom w ocenie ciężaru zarzutów i moralnej winy ponoszonej przez sprawcę.

Odwołanie się do litości sędziów ze względu na negatywne konsekwencje, jakie mógłby przynieść wyrok dla oskarżonego i jego rodziny, z dzisiejszej perspektywy zostałoby wzięte pod uwagę, jeśli w ogóle, to jedynie przy wymiarze kary, nigdy jednak dla ustalenia winy. Jednak w ateńskich sądach argument ten służył również jako uzasadnienie uniewinnienia⁸. Dyskusja nad konsekwencjami kary miała pomóc sędziom w ustaleniu, czy skazanie byłoby w ostatecznym rozrachunku słusznym rozstrzygnięciem w danych okolicznościach.

Odwołanie się do charakteru strony służyło za argument zwiększający prawdopodobieństwo popełnienia zarzucanego czynu. Ateńczycy bowiem pojmowali charakter człowieka jako coś stabilnego i raczej niezmiennego, co determinuje zachowanie człowieka. Zatem popełnienie przez oskarżonego w przeszłości przestępstwa lub w inny sposób wykazanie się niemoralnością lub złym charakterem było uważane za wysoce uprawdopodobniające to, że jest winny w osądzonej sprawie, jak również podważało wiarygodność jego wersji wydarzeń. Przykładowo jeden z mówców wypowiedział następującą kwestię: „Gdybyście znali bezwstydną Dioklesa i wiedzieli, jakim był człowiekiem w stosunku do innych spraw, nie wątpilibyście w ani jedno moje słowo”⁹. W innej sprawie oskarżyciel zaatakował Aristogeitona, podnosząc, że ten nie wspierał swojego ojca, ani nie pochował go prawidłowo po śmierci, był kilkakrotnie skazany w przeszłości i nawet jego współwięźniowie woleli go unikać. W związku z tym stracił on wszelkie prawo do wyrozumiałego potraktowania i łagodnej kary i sprawiedliwie poniósłby karę śmierci: „na podstawie zarówno całego swojego życia, jak i tego, co zrobił teraz”¹⁰. Argument z charakteru był zatem ważnym zamiennikiem twardych dowodów w świecie, w którym nie było współczesnych technik kryminalistycznych. Pełnił

⁶ A. Lanni, *Relevance in Athenian Courts* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005, p. 116.

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, 1160a.

⁸ A. Lanni, *Relevance...*, p. 118.

⁹ Cyt. za: A. Lanni, *Relevance...*, p. 122.

¹⁰ Cyt. za: A. Lanni, *Relevance...*, p. 123.

również funkcję kontekstualizowania sprawy, które pomagało sędziom w znalezieniu sprawiedliwego wyroku dla konkretnego osądzanego człowieka.

Kolejną cechą greckiego prawa jest obecność luk legislacyjnych. Nie istnieje oczywiście system prawny wolny od luk. Grecka legislacja była jednak wyjątkowa pod tym względem, gdyż luki były systemowo tolerowane. Dziś luki prawne wypełniane są albo w procesie stosowania prawa – czy to w drodze interpretacji (przez rozumowanie *per analogiam*), czy w drodze dyskrecjonalnej decyzji sędziowskiej, jeśli prawo na to zezwala, albo przez celową interwencję ustawodawcy. Grecy jednak zamiast starać się odnaleźć regułę, która pozwoliłaby wypełnić lukę legislacyjną, stanowili wprost w prawach pewnych *poleis*, że sędziowie powinni rozstrzygnąć sprawę nieuregulowaną przez ustawę „zgodnie z tym, co uważają za najśluszniesze” – jak głosi jedna z ateńskich ustaw. Takie podejście było rozpowszechnione w całej Grecji, poza Atenami znajdziemy je w legislacji Eresus czy Naupactus¹¹.

Choć większość inskrypcji zawierających teksty prawne pochodzi z Aten i Gortyny, to jednak relatywnie słabe odkrycia z innych *poleis* nie są z nimi niespójne. Znane są inskrypcje z uchwałami, które ustanawiały kary za konkretne przewinienia. Jednak liczne inskrypcje z innych *poleis* dostarczają dowodów szczególnego zainteresowania procedurą rozstrzygania sporów, zwłaszcza ustnym argumentowaniem i debatą, które charakteryzują procedurę Gortyny i Aten¹². Można zatem przyjąć, że greckie *poleis* podzielały to samo ogólne podejście do procesu, zgodnie z którym strony procesowe przedstawiały swoje stanowiska przed sędziami tak, jak uznały to za stosowne, a sędziowie mieli swobodę wydania takiej decyzji, jaką uznali za słuszną dla określonego człowieka w danych okolicznościach, w granicach prawa. Formalizm znany z prawa rzymskiego lub wczesnego prawa angielskiego był w greckiej procedurze bardzo ograniczony. Sprowadzał się często jedynie do reguł oskarżania (np. wyboru formy oskarżenia: *graphe* lub *nomos*), prowadzenia debaty sądowej, wypowiedaniu odpowiednich formuł w odpowiednich momentach procesu¹³.

3. Grecka etyka filozoficzna

3.1. Etyka Platona

Koncepcja sprawiedliwości, którą sformułował Platon, miała pozwolić na teoretyczne ujęcie tego, jak człowiek podejmuje decyzje moralne oraz jak powinien to robić. Teoria ta zaprezentowana została przede wszystkim w dialogu pt. *Państwo*, w którym rozmówcy zastanawiają się, czym jest sprawiedliwość, a także, czy opłaca się być sprawiedliwym. Dla celu swoich rozważań Platon proponuje wprowadzenie analogii państwa. Porównanie człowieka do państwa ma pomóc odnaleźć tę cechę, którą w człowieku jest sprawiedliwość, ponieważ „większa sprawiedliwość mieszka w tym,

¹¹ M. Gagarin, *The Unity...*, p. 35.

¹² M. Gagarin, *The Unity...*, p. 35.

¹³ M. Gagarin, *Early Greek Law* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005, p. 82.

co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać¹⁴. Państwo jest więc pojęte jako analogiczne w swojej strukturze do jednostki ludzkiej i ma posiadać te same cnoty, które posiada człowiek. Na tę strukturę składają się podstawowe klasy obywateli: prawodawcy (strażnicy doskonali), żołnierze (pomocnicy) i robotnicy, na których składają się rolnicy, rzemieślnicy itp. Tak jak cnotliwość przypisuje się człowiekowi jako całości, tak również cnoty państwa idealnego mają przynależeć państwu jako całości, a nie poszczególnym jego obywatelom lub klasom obywateli¹⁵. Sprawiedliwością wówczas jest w skrócie: „robić swoje”¹⁶. W analogii państwa oznacza to, że każdy obywatel (klasa obywateli) powinien zajmować się tym, do czego miałby największe predyspozycje. Człowiek odpowiednio do państwa i jego trzech klas obywateli człowiek ma trzy części duszy: rozum, część pożądlivą i temperament. Tak jak w państwie sprawiedliwość panowała wtedy, gdy „każdy robił swoje”, tak sprawiedliwym byłby taki człowiek, którego każda z części jego duszy „robi swoje”, czyli zajmuje się tym, do czego ma predyspozycje. Rolą intelektu jest myślenie za całą duszę i władanie pozostałymi jej częściami. Temperament powinien podlegać intelektowi i działać zgodnie z nim – wykonywać jego polecenia¹⁷.

Sprawiedliwość w omawianej koncepcji polega więc nie na uzewnętrznionych działaniach, w szczególności nie na określonych relacjach społecznych, lecz na wewnętrznej harmonii człowieka. O człowieku sprawiedliwym Platon mówi, że „taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy nimi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek”¹⁸. Sprawiedliwość pojmuje więc Platon w sposób niere-lacyjny i indywidualistyczny. Według Platona tak rozumiana sprawiedliwość jest warunkiem wystarczającym do tego, by człowiek działał uczciwie też w sferze relacji społecznych, zatem powinien być również sprawiedliwy w potocznym znaczeniu tego słowa. Jest to jednak tylko skutek tego, że człowiek „urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak należy, panuje nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem”¹⁹.

Najważniejszą tezą etyczną Platona jest ta, że działaniami człowieka rządzić powinien jego rozum. Jest więc to etyka racjonalistyczna²⁰. Rozum wyznacza człowiekowi cele i doprowadza do ich realizacji, właściwie koordynując wszystkie funkcje fizyczne i psychiczne człowieka. W platońskim zarysie ideału człowieka sprawiedliwego nie znajdziemy ani jednego zalecenia innego niż formalna norma „robienia tego,

¹⁴ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Gliwice 2018, 369a.

¹⁵ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, p. 112.

¹⁶ Platon, *Państwo...*, 433a.

¹⁷ Platon, *Państwo...*, 442b; G.R.F. Ferrari, *The Three-Part Soul* [w:] *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G.R.F. Ferrari, Berkeley 2007, p. 165.

¹⁸ Platon, *Państwo...*, 443d.

¹⁹ Platon, *Państwo...*, 443d.

²⁰ J. Annas, *An Introduction...*, p. 321.

co do nas należy”, odnośnie tego, jakie cele miałby taki człowiek osiągać, żeby był sprawiedliwy. Jest jedynie parę zaleceń negatywnych, żeby upewnić nieprzekonanych do tej koncepcji, że człowiek taki nie będzie działał egoistycznie na szkodę innych. Jest więc to etyka w dużej mierze treściowo nieokreślona. Wskazuje się tu tylko tyle, że każdy człowiek powinien robić to, co do niego należy, zgodnie ze swoją najlepszą wiedzą.

3.2. Etyka Arystotelesa

Punktem wyjścia dla Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* jest spostrzeżenie, że etyka nie jest nauką teoretyczną²¹. Jej celem nie jest sama wiedza, lecz działanie nakierowane na dobro. Dzięki pełniejszemu zrozumieniu naszego celu będzie nam łatwiej go osiągnąć²². Arystoteles nie szuka jednak listy rzeczy, które są dobre. Zakłada, że taka lista mogłaby być bez większych problemów sporządzona przez każdego. Większość z nas, jeśli nie wszyscy, zgodziłaby, że posiadanie przyjaciół, dobrej sławy, doznawanie przyjemności czy bycie sprawiedliwym jest dobre. Trudność zaczyna się wtedy, gdy trzeba dokonywać wyborów między tymi dobrami. Arystoteles szuka zatem dóbr bardziej pożądanых od innych, a w ostateczności – najwyższego dobra²³. Takie dobro powinno posiadać trzy cechy: powinno być pożądane dla samego siebie, nie powinno być pożądane dla czegoś innego i wszystkie pozostałe dobra powinny być pożądane dla tego jednego²⁴. Dobrem takim miałyby być szczęście (ευδαιμονία – *eudaimonia*), utożsamiane z dobrym życiem (εὖ ζῆν – *eu dzen*) i dobrym działaniem (εὖ πράττειν – *eu prattein*)²⁵.

Podstawowym środkiem do osiągnięcia szczęścia są cnoty. W uwagach metodologicznych na początku *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles zaznacza, że by odnieść korzyści z jego wykładów, należy już mieć pewne doświadczenie w „kwestiach życia praktycznego”, a także: „wedle nakazów rozumu zarówno kształtować swoje pragnienia, jak też postępować”²⁶. Innymi słowy, jego wywody kierowane są do tych, którzy są już wychowani we właściwych wartościach, mają dobre nawyki, a więc i doceniają już cnoty takie, jak odwaga czy sprawiedliwość i chcą jak najlepiej je realizować²⁷. Cnoty są więc niekwestionowanym punktem wyjścia. Rolą etyka nie jest zatem uzasadnienie dla pożądanego sprawiedliwości. Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona, mówi do przekonanych. Jego rola sprowadza się do podania teorii etycznej pomagającej w podejmowaniu racjonalnych decyzji moralnych, które pozwalałyby jak najlepiej realizować cnoty w różnych sytuacjach życia codziennego.

²¹ Por. R. Polansky, *Introduction: Ethics as Practical Science* [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, New York 2014, p. 1–14.

²² Arystoteles, *Etyka...*, 1094b.

²³ M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge 2005, p. 47–50.

²⁴ Arystoteles, *Etyka...*, 1097b.

²⁵ Arystoteles, *Etyka...*, 1095a.

²⁶ Arystoteles, *Etyka...*, 1095a.

²⁷ G.J. Hughes, *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, London and New York 2013, p. 16.

Cnoty etyczne nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, stąd kluczowa jest rola wychowania we właściwym rozwoju etycznym²⁸. Trzeba je w sobie wyrobić, np. sprawiedliwym stajemy się poprzez wykonywanie czynów sprawiedliwych²⁹. Cnoty nie są więc przedmiotem wiedzy³⁰, lecz trwałymi dyspozycjami, dzięki którym człowiek staje się dobry i dzięki którym spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje³¹. Kolejną ich cechą jest to, że wychwytyują właściwy dla danego działania umiar („średnią miarę”), która pozwala uniknąć szkodliwych skrajności, np. szczodrość jest złotym środkiem pomiędzy chciwością a rozrzutnością. Ostatecznie więc cnoty etyczne przyjmują następującą definicję: „dzielność [cnota – M.Z.] etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki określiłby ją człowiek rozsądny”³².

Podana definicja cnoty przenosi jednak jedynie ciężar wyjaśnienia z pojęcia cnoty na pojęcia rozumnej miary i rozsądku. Pojęcia te wypełnia Arystoteles pojęciem *phronesis*, zwanym również rozumem praktycznym (termin ten tłumaczony jest często również jako „rozsądek”). Istotą *phronesis* jest: „zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dobre i pożyteczne (...) w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”³³. W innym miejscu Arystoteles pisze, że: „*phronesis* jest trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”³⁴. Podstawowym celem *phronesis* jest podejmowanie dobrej decyzji. Punktem wyjścia dla tego procesu jest ustalenie tego, co dobre i pożyteczne dla człowieka, czyli ustalenie celu działania. Musi to być jednak cel właściwy („trafnie ujęty”), a taki poznajemy dzięki posiadaniu cnót³⁵. Drugim elementem procesu podejmowania decyzji jest ustalenie środków wiodących do realizacji założonego celu. Dobór właściwych środków nie może być przypadkowy, lecz musi odbywać się pod wpływem odpowiedniego namysłu³⁶. Działanie człowieka nazwiemy rozsądnym, gdy decyzja o jego podjęciu zapadła w drodze rozumowania obejmującego oba elementy: zasadę wynikającą z cnoty i rozpoznanie środka wiodącego do realizacji zasady. *Phronesis* jest więc cnotą rozumnej części duszy, która pozwala prawidłowo skonkretyzować cel wynikający z cnoty etycznej oraz dobrać środki do jego realizacji³⁷.

²⁸ M. Pakaluk, *Aristotle's...*, p. 102.

²⁹ Arystoteles, *Etyka...*, 1103b.

³⁰ Arystoteles, *Etyka...*, 1105b.

³¹ Arystoteles, *Etyka...*, 1106a.

³² Arystoteles, *Etyka...*, 1107a.

³³ Arystoteles, *Etyka...*, 1140b.

³⁴ Arystoteles, *Etyka...*, 1140b.

³⁵ Arystoteles, *Etyka...*, 1144a.

³⁶ D.C. Russell, *Phronesis and the Virtues (NE vi 12–13)* [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, New York 2014, p. 204–205.

³⁷ D.C. Russell, *Phronesis...*, p. 212.

3.3. Grecy a prawo naturalne

Zarówno Platon, jak i Arystoteles uważali człowieka za istotę z natury społeczną, byli etycznymi obiektywistami i rozwinęli silne koncepcje racjonalności. Nie znajdziemy jednak u nich tego, co w późniejszej filozofii nazywano prawem naturalnym. Było tak z dwóch powodów. Po pierwsze, słowa *nomos* (prawo) i *physis* (natura) były w starożytnej grece sobie przeciwstawiane³⁸. Po drugie, koncepcja prawa naturalnego jest teorią etyczną, która formułuje uniwersalne i ponadczasowe normy moralne, które służą za standard do oceny zachowania. Obaj myśliciele nie zdecydowali się jednak na takie ujęcie swojej etyki. Nie formułowali maksym moralnych, ponieważ uważali, że odpowiednio rozumujący etycznie człowiek może i powinien prawidłowo rozstrzygnąć każdą sprawę indywidualnie.

Nie znaczy to jednak, że koncepcja prawa moralnego była im całkowicie obca. Platon rozpoznawał możliwość oparcia etyki na naturze. Miał jednak duże wątpliwości co do przyjęcia natury za wzorzec normatywności. W dialogu *Gorgiasz* słowa „prawo natury” używane są w sposób przewrotny, prawie jak oksymoron. Oznaczają bowiem prawo silniejszego, a zatem nie moralność, lecz bezprawie³⁹. Podobne rozumienie prawa natury możemy znaleźć już u Hezjoda. W *Pracach i Dniach* pisze: „Takie wszak prawo [*nomos*] sam Zeus ustanowił — dla ludzi wiążące: Ryby oraz zwierzęta i ptaki przestworza prujące Mogą się zjadać wzajemnie, bo obce poczucie im prawa [dosł. sprawiedliwości – *dikaio-syne*]. Ludziom zaś dał to poczucie — bezsprzecznie najlepsza to sprawa”⁴⁰. Choć „prawo natury” znaczy u niego nadane przez bogów prawa i praktyki, nie dla każdego praktyki te są takie same. Zwierzęta obowiązuje prawo siły, dla ludzi zaś naturalne jest poczucie sprawiedliwości. Jest to najwcześniejsza zapowiedź późniejszej koncepcji prawa naturalnego⁴¹.

Najbliższe koncepcji prawa naturalnego było sformułowanie użyte przez Arystotelesa w *Retoryce* (1.13), gdzie rozróżnia prawo partykularne i prawo powszechne, to drugie nazywając naturalnym. Opisuje je jako „objawione niejako poczucie naturalnej sprawiedliwości i niesprawiedliwości, wspólne dla wszystkich ludzi nawet wtedy, gdy nie tworzą oni żadnej wspólnoty i nie mają wzajemnych układów”⁴². Cytuje przy tym *Antygonę* Sofoklesa, gdzie prawo to uzasadnia obowiązek pogrzebania Polinejkesa mimo zakazu Kreona, a tytułowa bohaterka wypowiada następującą kwestię: „Nie Zeus przecież obwieścił to prawo ni wola Diki, podziemnych bóstw siostry, taką ród ludzki związała ustawą. A nie mniemałam, by ukaz twój ostry tyle miał wagi i siły w człowieku, aby mógł łamać święte prawa boże, które są wieczne i trwają od wieku, że ich początku nikt zbadać nie może”⁴³. Do takich samych „praw niepisanych” odwoływał się również

³⁸ A.A. Long, *Law and Nature in Greek Thought* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005, p. 414.

³⁹ Platon, *Gorgiasz* [w:] Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, nb. 483.

⁴⁰ Hezjod, *Prace i Dni* [w:] *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 2004, s. 276–280.

⁴¹ A.A. Long, *Law...*, p. 416.

⁴² Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004, 1373b.

⁴³ Sofokles, *Antyгона*, tłum. K. Morawski, Kraków 2019, s. 449–456.

Ksenofont. We *Wspomnieniach o Sokratesie* pisze, że są to takie prawa, które są na całym świecie jednakowo uznawane, nie są ustanowione przez ludzi, lecz przez bogów i ściągają na siebie nieuniknioną karę⁴⁴. Są one utożsamiane ze sprawiedliwością⁴⁵. Jako przykłady takich praw podaje: nakaz oddawania religijnej czci bogom, nakaz szanowania rodziców oraz zakaz stosunków płciowych rodziców z dziećmi.

Arystoteles twierdzi, że prawo niepisane obejmuje dwa rodzaje czynów. Są to wykroczenia moralne (miarą dla nich są cnoty) oraz czyny pominięte przez prawo pisane. Pominięcia te mogą być świadome lub mimowolne. Świadome pominięcia związane są z niemożliwością precyzyjnego określenia wszystkich przypadków za pomocą ogólnej formuły. Takich przypadków właśnie ma dotyczyć prawość (ἐπιείκεια – *epieikeia*), która jest rodzajem sprawiedliwości obejmującej to, co nie jest objęte przepisami prawa⁴⁶. Związane jest to zapewne z podziałem dokonany w *Etyce nikomachejskiej* na sprawiedliwość naturalną i stanowioną⁴⁷. Sprawiedliwość stanowiona jest konwencyonalna, ustanawiana przez prawo, a więc różna dla różnych wspólnot politycznych. Arystoteles twierdzi jednak, że istnieje poza tym też pewna sprawiedliwość przyrodzona (naturalna).

Sprawiedliwość naturalna nie jest jednak głównym przedmiotem etyki Arystotelesa. Skoro zatem autor wiedział o istnieniu takich koncepcji, a nawet uznawał je do pewnego stopnia, musiał być to świadomy wybór. Być może więc Arystoteles w pewnym sensie bagatelizuje „prawo naturalne”, stawiając sobie cel w swoim mniemaniu ambitniejszy niż jego ustalenie. Pewne podstawowe intuicje etyczne są bowiem punktem wyjścia Arystotelesa, również Platon stara się od nich nie abstrahować, jednak nie są one właściwym przedmiotem ich refleksji etycznej. W szczególności Arystoteles chce podać przede wszystkim reguły pozwalające na skonkretyzowanie tych ogólnych norm postępowania i uzyskanie najlepszego rozstrzygnięcia w danych okolicznościach. Prawość (*epieikeia*) bowiem: „to również wyrozumiałość dla ludzkich słabości, to branie pod uwagę nie samej ustawy, lecz myśli ustawodawcy, nie litery prawa, lecz jego ducha zamierzonego przez ustawodawcę, nie samego czynu, lecz jego intencji; to sądzić nie na podstawie części, lecz całości, nie na podstawie obecnego zachowania się winnego, lecz na podstawie tego, jak zachowywał się on zawsze lub na ogół”⁴⁸. Niechęć starożytnych greckich filozofów do formułowania etyki w postaci „prawa naturalnego” może być i rzeczywiście jest tłumaczona tym, że prawo niosło ze sobą konotację czegoś zmiennego, relatywnego i konwencyonalnego, podczas gdy z naturą wiązano stałość, konieczność i odwieczność. Stąd presokratyczni filozofowie woleli używać terminu „sprawiedliwość” (*dikaioσύνη*) jako eksplanacyjnie użytecznej metafory do opisu prawidłowości rządzących światem⁴⁹.

⁴⁴ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* [w:] *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1967, IV.4.19.

⁴⁵ Ksenofont, *Wspomnienia...*, IV.4.24.

⁴⁶ Arystoteles, *Retoryka...*, 1374a. Por. Arystoteles, *Etyka...*, 1137a-b.

⁴⁷ Arystoteles, *Etyka...*, 1135a.

⁴⁸ Arystoteles, *Retoryka...*, 1374b.

⁴⁹ A.A. Long, *Law...*, p. 416.

4. Prawo rzymskie

W interesującym nas okresie, tj. w okresie późnej republiki i wczesnego pryncypatu, podstawowymi źródłami powszechnie obowiązującego prawa rzymskiego (*ius civile*) były: zwyczaj (*mos maiorum*), ustawy królewskie (*leges regiae*), spośród których jedną z najważniejszych była ustawa dwunastu tablic, uchwały zgromadzeń ludowych (*comitia centuriata* – zgromadzenie centurii, *comitia curiata* – zgromadzenia kurii, *comitia tributa* – zgromadzenia tribus, a od *Lex Hortensia* również *plebiscita* – uchwały plebsu), uchwały senatu (*senatu consulta*), konstytucje cesarskie (*constitutiones*) oraz prawotwórcza działalność prawników (od czasów Augusta i *Ius publice respondendi ex auctoritate principis*). Obok *ius civile* rozwijało się także tzw. prawo urzędnicze (*ius honorarium*), zwane również pretorskim (*ius pretorium*), zawarte w edyktach, w których pretorzy (względnie edylowie kurulni lub namiestnicy prowincji) deklarowali, jakich będą udzielali środków ochrony procesowej w swojej działalności urzędniczej. Na gruncie *ius honorarium* powstało wiele instytucji prawnych, a dzięki działalności pretora peregrynów także *ius gentium* – tzw. prawo narodów, regulujące stosunki między Rzymianami a cudzoziemcami⁵⁰.

Proces grecki i rzymski miały wiele wspólnych zasad, takich jak: skargowość, kontradyktoryjność, jawność, ustność, równość stron i bezpośredniość. Fundamentalnie różniły się jednak pod kątem sformalizowania. Rzymskie prawo procesowe w interesującym nas okresie tworzyło tzw. proces formularny, który był dwufazowy. W pierwszej fazie postępowania, zwanej *in iure*, pretor wybierał formułę prawną właściwą do rozstrzygnięcia sporu stron. W drugiej fazie, zwanej *apud iudicem*, wybrany przez strony i zatwierdzony przez pretora sędzia ustalał fakty istotne dla sprawy i wydawał wyrok⁵¹. W procesie karnym obie fazy należały do urzędnika – pretora lub namiestnika prowincji. Formuła była wybierana wprost z ustawy (skarga cywilna) lub tworzona przez pretora poprzez analogię do skarg ustawowych (skarga pretorska)⁵².

Formuła procesowa składała się z wyznaczenia sędziego (*nominatio*), zadanego mu pytania co do faktów (*intentio*), żądania określonego rozstrzygnięcia (*condemnatio* lub *adiudicatio*), ponadto mogła zawierać opis stanu faktycznego (*demonstratio*) oraz zarzuty procesowe (*exceptio*) i odpowiedzi na nie (*replicatio*). Pretor określał także górną granicę zasądzenia⁵³. Zatem wybór przysługującej stronie skargi (*actio*), w przeciwieństwie do procesu greckiego, całkowicie i szczegółowo determinował zakres kwestii faktycznych, które miały być rozstrzygnięte w postępowaniu dowodowym przed sędzią. Pewnym rozluźnieniem tego formalizmu było wprowadzenie skarg *bonae fidei*, które umożliwiały podnoszenie podczas procesu różnych argumentów

⁵⁰ D. Ibbetson, *Sources of Law From The Republic to The Dominate* [w:] *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015, p. 25.

⁵¹ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Berier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2009, s. 152.

⁵² W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Berier, *Prawo...*, s. 167.

⁵³ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Berier, *Prawo...*, s. 165.

świadczących o dobrej lub złej wierze pozwanego⁵⁴. Ten typ skargi także do pewnego stopnia otwierał prawo na normy moralne, zasadniczo odseparowane od rzymskiego porządku prawnego.

5. Etyka stoicka

Relacje między prawem a etyką stoicką są złożone. Pierwsi stoicy opracowywali swoją etykę w otoczeniu prawnym wciąż bardzo podobnym do tego, w którym tworzyli Platon i Arystoteles. Zgodnie z moją tezą ich etyka była wówczas wciąż partykularyistyczna, mimo tego, że posługiwali się już wtedy terminem „prawo naturalne”. W przypadku prawa rzymskiego i filozofii hellenistycznej oraz rzymskiej jasne jest, że filozofia oddziaływała na prawo. Jak zaznaczone zostało we wstępie, wpływ ten został doskonale przebadany. Rzymskie prawo i koncepcje ustrojowe były inspirowane grecką filozofią, a jurysprudencja posługiwała się greckimi metodami naukowymi⁵⁵. Wpływ ten uwiadamiał się nie tylko u takich autorów, jak Ciceron czy Seneka, ale również w opiniach jurystów. Przedmiotem tego artykułu nie jest jednak ten wpływ, ale wykazanie, że odbywał się on również w drugim kierunku – prawa na filozofię. Stoicy rzymscy bowiem również wiele czerpali z otaczającego ich prawa. Używali prawniczej terminologii by tworzyć, tłumaczyć, komentować i wyjaśniać koncepcje filozoficzne. Ponieważ wiedza o prawie należała do powszechnego wśród rzymskich elit wykształcenia retorycznego, posługiwanie się taką terminologią zwiększało przystępność dyskursu filozoficznego dla jego potencjalnych odbiorców⁵⁶.

Za założyciela stoicyzmu uważa się Zenona z Kition⁵⁷. W jego koncepcji prawo naturalne opierało się o zasadniczo racjonalną naturę człowieka. Dzięki doskonałemu tej racjonalności człowiek może uzyskać dostęp do prawidłowego osądu (ορθός λόγος – *orthos logos*), który spełnia rolę moralnego przewodnika w życiu. Tym, co jednak odróżnia etykę stoicką od np. etyki Arystotelesa, jest ufundowanie racjonalności działania na zgodności z naturą, która z kolei utożsamiana jest z bogiem pojmowanym jako rozum (λόγος – *logos*) przenikający świat. To fakt, że ludzie są częścią racjonalnie uporządkowanego świata, zapewnia istnienie obiektywnie poprawnych rozstrzygnięć moralnych. Nie oznacza to jednak, że możliwe jest wyprowadzenie ze struktury świata reguł postępowania. Znaczy to jedynie, że przez właściwą refleksję nad tym naturalnym

⁵⁴ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Berier, *Prawo...*, s. 169.

⁵⁵ Zob. B. Inwood, F.D. Miller, Jr., *Law in Roman philosophy* [w:] *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Vol. 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, ed. F.D. Miller, Jr., C.-A. Biondi, New York 2015, p. 133 i nast.; J. Giltaij, *Greek Philosophy and Classical Roman Law: A Brief Overview* [w:] *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. P.J. du Plessis, C. Ando, K. Tuori, Oxford 2016, p. 188; L. Winkel, *Roman Law and Its Intellectual Context* [w:] *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015, p. 9.

⁵⁶ M. Griffin, *Latin Philosophy and Roman Law* [w:] *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, ed. V. Harte, M. Lane, Cambridge 2013, p. 99.

⁵⁷ D. Baltzly, „Stoicism” [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>>, [dostęp: 30.4.2020 r.].

porządkiem możemy „dostroić” swoje myślenie do natury i dochodzić w ten sposób do właściwego osądu⁵⁸.

Prawo naturalne w koncepcji Zenona jest więc kolejną teorią rozumowania moralnego, które każdy człowiek może przeprowadzić i na jego podstawie działać. Choć zakotwiczenie osądu moralnego w naturze człowieka zapewnia mu uniwersalny zasięg, to sam proces tego osądu nie odbiega od znanego z *Etyki nikomachejskiej* partykularyzmu. Jest więc to „prawo naturalne”, lecz swoją uniwersalność zawdzięcza nie temu, że jest prawem, ale temu, że jest naturalne. Pojęcie prawa w tej koncepcji wciąż bowiem nie odbiega zasadniczo od jego partykularystycznego rozumienia w okresie klasycznym⁵⁹.

Zarówno Ciceron, jak i Seneka używali prawniczej terminologii w celu wyrażenia koncepcji filozoficznych. W *De finibus* Ciceron pisze, że konkurujące roszczenia pożyteczności i cnoty muszą być rozsądzone przez sędziego (*iudex*), który sprawuje jurysdykcję w tym zakresie, tj. rozum, który wzywa mądrość i inne cnoty jako doradców⁶⁰. W *De officiis* wyraźnie czerpie z prawniczej terminologii, gdy pisze, że znalezienie właściwej reguły postępowania, w obliczu sprzecznych roszczeń tego, co cnotliwe, i tego, co korzystne, wymaga ustalenia reguły procedowania. Wyobraża sobie zatem rozstrzyganie problemów moralnych tak, jakby dwa przeciwstawne roszczenia były stronami sporu, których sprawę reguluje formuła dana sędziemu przez pretora⁶¹.

Seneka używa tego samego prawniczego terminu *formula*, gdy argumentuje, że powinniśmy podać wiele definicji *clementia*, jeśli jedna nie jest wystarczająca do zrozumienia problemu i „przegrywa swoją sprawę”. W omawianym porównaniu sprawa jest przegrana, ponieważ zastosowana formuła jest niewłaściwa dla osądzanej sprawy⁶². Używa również koncepcji *exemptio*, by oddać stoicki termin ὑπεξαίρεσις (*ypezairesis*), który oznaczał zastrzeżenie o możliwości zmiany swojej decyzji, o ile tylko zmienia się okoliczności, w których została podjęta. *Exemptio* w prawie rzymskim było dodatkowym elementem formuły procesowej, który uprawniał do podniesienia zarzutu procesowego w sytuacji, gdy ziścił się pewien warunek. Jego funkcją była ochrona pozwanego przed odpowiedzialnością za zobowiązania w przypadkach groźby, podstępu itp. Seneka używa *exemptio* rozpatrując problemy dotyczące zobowiązań moralnych, takie jak np. sytuacja, w której zobowiązaliśmy się dać coś komuś, ale przed dokonaniem tej darowizny (ponieważ po jej dokonaniu byłbym to już problem prawny) niedoszły obdarowany okaże się niewdzięczny. Czy wówczas jesteśmy wciąż zobowiązani do dokonania darowizny? Seneka uważa, że nasze zobowiązanie zaciągnęliśmy z zastrzeżeniem (*exemptio*), że nie zdarzy się coś, co usuwałoby to zobowiązanie⁶³.

Wreszcie Ciceron jest autorem jednego z pierwszych sformułowań koncepcji prawa naturalnego. W dialogu *O państwie* rozmówcy omawiają ideę sprawiedliwości

⁵⁸ D. Baltzly, „Stoicism”...

⁵⁹ A.A. Long, *Law...*, p. 424.

⁶⁰ M. Griffin, *Latin...*, p. 102.

⁶¹ M. Griffin, *Latin...*, p. 103.

⁶² M. Griffin, *Latin...*, p. 103.

⁶³ M. Griffin, *Latin...*, p. 105.

rozumianej jako czysto utylitarystyczna polityka ludzi słabych, służąca ich ochronie, bez żadnego ugruntowania w naturze. W odpowiedzi zwolennik prawa naturalnego odpowiada, że:

Rzeczywiste prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść. Pozbawione sensu byłoby szukanie komentatora lub znawcy, by ustalił odpowiednią wykładnię; w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Kto nie przestrzega jego postanowień, samego siebie utraci i odrzuciwszy własne człowieczeństwo będzie przez to cierpieć, choćby uniknął męki uważanej powszechnie za karę⁶⁴.

Jest to już klasyczne sformułowanie doktryny prawa naturalnego rozumianego jako uniwersalna i ponadczasowa norma moralna nadana i usankcjonowana przez Boga, właściwa dla wszystkich bez względu na okoliczności. Ta kosmopolityczna idea prawa naturalnego mogła być zainspirowana rzymską koncepcją prawa narodów (*ius gentium*)⁶⁵.

6. Wnioski

Zarówno u autorów okresu klasycznego, jak i stoików okresu hellenistycznego w Grecji kontynentalnej oraz republiki rzymskiej można zaobserwować wyraźne podobieństwo rozważań etycznych do rozwiązań prawnych panujących w ich otoczeniu. Tę zbieżność można wyjaśnić na trzy sposoby. Po pierwsze, można twierdzić, że systemy etyczne ukształtowały otaczające ich autorów prawodawstwo. Drugą możliwością byłaby teza odwrotna, głosząca, że to otoczenie prawne ukształtowało myślenie normatywne autorów w taki a nie inny sposób. Inną wreszcie możliwością byłoby wskazanie na czynnik trzeci, który wpłynął zarówno na systemy etyczne, jak i prawne czasów starożytnych.

W przypadku starożytnej Grecji pierwsza z możliwości nie wytrzymuje krytyki historycznej. Powstanie filozofii greckiej datuje się najwcześniej na przełom VII i VI w. p.n.e.⁶⁶, a więc na dwa stulecia przed Platonem. Jednakże przedmiotem zainteresowania pierwszej filozofii nie była etyka ani polityka, lecz głównie kosmologia i przyroda⁶⁷. Pewnym wyjątkiem był tu Heraklit, jednakże jego enigmatyczne refleksje nie składały się w żadną spójną wizję społeczeństwa lub miejsca jednostki w nim. Filozofowie aż do Demokryta i Sokratesa nie mieli własnych teorii etycznych⁶⁸. Ponadto należy również wskazać na fakt, że refleksja teoretyczna nie cieszyła się od razu poważaniem

⁶⁴ Cyceon, *O państwie* [w:] *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 2013, 3.33.

⁶⁵ A.A. Long, *Law...*, p. 430.

⁶⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, T. 1. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2011, s. 22.

⁶⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia...*, s. 25.

⁶⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia...*, s. 33, 55–80.

w starożytnej Grecji. Minęło wiele czasu nim filozofowie wywalczyli miejsce dla abstrakcyjnej nauki w kulturze⁶⁹. Filozofia przed Platonem zatem z całą pewnością nie kształtowała porządku społecznego. Recepja Platona i Arystotelesa również nie odbyła się natychmiastowo. Ich wpływ na koncepcje dotyczące państwa i prawa zaznaczył się dopiero w okresie hellenistycznym wśród rzymskich intelektualistów. Podobieństwo filozofii moralnej autorów greckich okresu klasycznego do prawa nie mogło więc wynikać z jej wpływu na prawodawstwo. Z kolei w przypadku myśli politycznej i prawnej Rzymian ten wpływ filozofii greckiej był istotny.

Zbieżność formy rozważań etycznych z rozwiązywaniem sporów prawnych w danym miejscu i czasie może być wyjaśniona również bezpośrednim wpływem prawa, co wydaje się szczególnie prawdopodobne u rzymskich stoików ze względu na chętnie przez nich stosowaną terminologię prawniczą. Co do filozofii greckiej znacznie trudniej wyprowadzić taki wniosek. Platon i Arystoteles mieli podejście do sprawiedliwości, które było podobne do tego, jakie było uznawane w ateńskich sądach. Poza tym jednak niewiele wskazuje na ich bezpośrednią inspirację prawem, w szczególności nie wskazuje na to używana przez nich terminologia. Autorzy ci posiadali rozbudowane filozoficzne uzasadnienie swoich teorii etycznych, odwołujące się do struktury ludzkiej duszy czy koncepcji racjonalności praktycznej. Wykazywali też daleko idącą samodzielność intelektualną. Niejednokrotnie kwestionowali wiele zastanych poglądów. Wydaje się więc, że mogliby również zakwestionować sposób, w jaki rozstrzygane są konsekwencje prawne czynów. Fakt, że tego nie zrobili, może jednak świadczyć o tym, że z innych względów uznali partykularyzm znany z praktyki prawnej za właściwy sposób rozstrzygania o odpowiedzialności moralnej jednostki.

Wpływ mogły mieć także inne okoliczności, które musieli uwzględniać filozofowie przy formułowaniu swoich koncepcji. Pierwszym czynnikiem, który wydaje się być istotny, byłaby wielkość i spójność społeczeństw, w których tworzyli omawiani autorzy. Kontekstem dla etycznego partykularyzmu Platona i Arystotelesa było greckie państwo-miasto, którego liczba obywateli (a więc wolnych, niepozbawionych praw obywatelskich dorosłych mężczyzn) nie przekraczała kilkudziesięciu tysięcy, żyjących w ramach jednolitej kultury⁷⁰. Wymóg wzięcia pod uwagę przy osądzie moralnym wszystkich okoliczności sytuacji i osądzanej osoby nie był wówczas szczególnie trudny do spełnienia. Życie w takim środowisku umożliwiało również posługiwanie się niesformalizowanym prawem w ramach sądownictwa, którego celem był osąd człowieka w toku żywej debaty, z uwzględnieniem możliwie wielu okoliczności sytuacji, jak i jego cech osobistych. W znacznie bardziej zatomizowanym społeczeństwie rzymskim, kiedy relacje między ludźmi stały się bardziej przypadkowe, zastosowanie takiego modelu byłoby już zbyt trudne. Potrzebne stały się normy, które by abstrahowały od przypadkowych, nieznanых nam cech danej sytuacji i człowieka.

Wydaje się zatem, że przypadki greckiej i rzymskiej konwergencji prawa i etyki należy rozpatrywać przynajmniej w części osobno. W obu przypadkach za podobieństwo

⁶⁹ S. Brodie, *Aristotle and Beyond. Essays on metaphysics and ethics*, New York 2007, p. 123.

⁷⁰ K.A. Raafaub, *Why Greek Democracy?* [w:] *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, ed. D. Hammer, West Wessex 2015, p. 23.

mógł odpowiadać czynnik trzeci, jak wielkość i spójność społeczeństw. Nie ma wątpliwości również co do tego, że nie tylko prawo rzymskie pozostawało pod silnym wpływem filozofii, ale również filozofia rzymska pod bezpośrednim wpływem prawa. Mimo daleko idącej zbieżności procedury prawnej z systemami etycznymi, grecka terminologia prawnicza nie zyskała jednak zastosowania filozoficznego. Filozofowie greccy okresu klasycznego pracowali bowiem nad swoimi systemami etycznymi w środowisku, w którym prawo (*nomoi*), rozumiane jako zwyczaje lub ustawy, było zbyt różnorodne, zmienne i zależne od polityki, by stanowiło odpowiedni model dla obiektywistycznego systemu etycznego. Dopiero rzymska kultura ze swoim ogromnym naciskiem na prawo przygotowała grunt pod zastosowanie prawa jako użytecznej filozoficznie metafory. Rzymskim filozofom przyszło więc znacznie łatwiej sformułowanie swojej etyki w terminach prawnych. Nieskrępowani dychotomią *nomos / physis* stworzyli również koncepcję prawa naturalnego w znaczeniu, które przetrwało do dzisiaj.

Bibliografia

- Annas J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004.
- Baltzly D., „Stoicism” [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>>, [dostęp: 30.4.2020 r.].
- Brodie S., *Aristotle and Beyond. Essays on metaphysics and ethics*, New York 2007.
- Cyceon, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 2013.
- Dajczak W., Giaro T., Longchamps de Berier F., *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2009.
- Ferrari G.R.F., *The Three-Part Soul* [w:] *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G.R.F. Ferrari, Berkeley 2007.
- Gagarin M., *Early Greek Law* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005.
- Gagarin M., *The Unity of Greek Law* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005.
- Giltaij J., *Greek Philosophy and Classical Roman Law: A Brief Overview* [w:] *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. P.J. du Plessis, C. Ando, K. Tuori, Oxford 2016.
- Griffin M., *Latin Philosophy and Roman Law* [w:] *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, ed. V. Harte, M. Lane, Cambridge 2013.
- Hezjod, *Prace i Dni* [w:] *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 2004.
- Hughes G.J., *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, London and New York 2013.
- Ibbetson D., *Sources of Law From The Republic to The Dominate* [w:] *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015.
- Inwood B., Miller F.D., Jr., *Law in Roman philosophy* [w:] *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Vol. 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, ed. F.D. Miller, Jr., C.-A. Biondi, New York 2015.

- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* [w:] *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1967.
- Lanni A., *Relevance in Athenian Courts* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005.
- Long A.A., *Law and Nature in Greek Thought* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005.
- Pakaluk M., *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge 2005.
- Parker R., *Law and Religion* [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, New York 2005.
- Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Gliwice 2018.
- Polansky R., *Introduction: Ethics as Practical Science* [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, New York 2014.
- Raaflaub K.A., *Why Greek Democracy?* [w:] *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, ed. D. Hammer, West Wessex 2015.
- Russell D.C., *Phronesis and the Virtues (NE vi 12–13)* [w:] *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, New York 2014.
- Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Kraków 2019.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii, T. 1. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2014.
- Winkel L., *Roman Law and Its Intellectual Context* [w:] *The Cambridge Companion to Roman Law*, ed. D. Johnston, New York 2015.
- Woleński J., *Wstęp* [w:] H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998.